



Lavialle-Prélois Julie

Une frontière infranchissable : performativités du déni d'humanité

Pour citer l'article

Lavialle-Prélois Julie, « Une frontière infranchissable : performativités du déni d'humanité », dans *revue \dot{I} Interrogations ?*, N°28. Autour du déni, juin 2019 [en ligne], <https://www.revue-interrogations.org/Une-frontiere-infranchissable> (Consulté le 26 avril 2024).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France](#).



Résumé

Partant de la considération selon laquelle le déni d'humanité est un déni de réalité en ce que ses définitions sont l'expression de paradigmes dominants et par-là des voies de maintien des ordres sociaux par les acteurs et populations en position hégémonique, j'entreprends ici de saisir certaines des performativités du déni comme mise en frontière infranchissable d'un Autre. Ainsi, je m'intéresse d'abord à sa performativité en situation de conflit comme outil de protection du (et des) Moi. Je discute ensuite l'instrumentalisation de cette mise en frontière comme justification des ordres sociaux. J'aborde ici la plasticité des définitions de dénis d'humanité en fonction des nécessités de maintien de ces ordres et des moyens justificatifs. Dans le paradigme humanitaire contemporain, mon propos porte sur des performativités de cette expression dans les rapports de *soft* dominances internationaux et comme levier de mise en visibilité par des acteurs non-gouvernementaux et individuels.

Mots-clés : Déni d'humanité, racisme, discrimination, frontière, humanitaire

Abstract

An impassable border : performativities of denial of humanity

Based on the consideration that the denial of humanity is a denial of reality in so far as its definitions are the expression of dominant paradigms and hence of the ways of maintaining social orders by the actors and populations in a hegemonic position, this article undertakes to seize some of denial's effects as an impassable bordering of the Other. Thus, it focuses first on denial's performativity in a conflict situation as a tool for the protection of the Ego. It then discusses the instrumentalisation of this "putting in borders" as a justification of social orders. It examines the plasticity of the definitions of denial of humanity according to the necessities of maintaining these orders and the justifying means. In the contemporary humanitarian paradigm, this article focuses on the performances of this expression in international soft dominances and as a leverage for visibility by non-governmental and individual actors.

Keywords : Denial of humanity, racism, discrimination, border, humanitarian

Introduction

La réalité est une construction subjectivée, elle est la mise en sens d'un monde perçu. Toutes les réalités s'inscrivent dans un contexte de croyances partagées et les consensus sur leurs définitions sont par-là sujets aux changements en fonction des temps et des espaces. Les consensus autour de ces définitions sont l'expression des dominances du contexte dans lequel elles apparaissent puisque dictées par un paradigme dominant performant dans le sens de la conservation des intérêts des populations ou acteurs dominants.

L'humanité est une réalité en ce qu'elle a de "vrai" subjectivement et collectivement. Il en va de même pour les dépassements de ses limites, notamment de son seuil de non-reconnaissance ou de non-attribution, le déni d'humanité ou ses expressions connexes. Ainsi la réalité "humanité", ses définitions et limites sont l'expression des dominances et ce de façon manifeste en ce qu'elles expriment des différences de conditions humaines. Les rhétoriques de discrimination des humanités et non-humanités, empruntant le contraire ou des contradictoires, expriment alors des rapports dominants - dominés. Cette frontière, délimitant un seuil en-dessous duquel l'être au corps humain n'est pas ou plus humain, est performative. En effet, au-delà de ce que ces critères de définitions disent des croyances et sociétés, cette mise en frontière rend l'Autre éminemment incomparable puisqu'en dehors de l'ensemble "humanité". Instrumentalisée, cette mise en condition non-humaine permet la justification de pratiques qui, si elles étaient administrées à des membres de l'humanité, seraient amORALES mais qui, dans ces circonstances, sont au moins acceptables.

Le rapport entre discriminant et discriminé s'exprimant jusqu'à ce seuil de non-reconnaissance d'appartenance à l'ensemble humanité devient une frontière infranchissable en ce qu'il est consubstantiel à l'essentialisation de cet Autre. Si nous verrons, justement, que la dénonciation du déni d'humanité peut permettre son dépassement, il s'agit bien ici d'exprimer la rigidité de cette catégorisation et son potentiel de vulnérabilisation. Le travail que je propose ici va donc être centré autour des performativités de cette mise en frontière infranchissable, sur son aspect fonctionnel, en passant par ce que ses définitions changeantes disent des

contextes et des techniques de maintien des ordres sociaux.

L'analyse des performativités est non-exhaustive et ambitionne de fournir des clés de compréhension du déni d'humanité comme un outil de maintien des dominations ou de mise en visibilité de certaines situations. Ces performativités pouvant être lues par différents prismes en ce qu'elles sont efficaces sur différents plans, leur analyse est menée de façon interdisciplinaire.

Dans une première partie, je proposerai de saisir la performativité du déni d'humanité en situation de conflit et sous un angle psychosociologique. Cette première analyse des performativités du déni d'humanité est transversale puisque transposable à différents temps et espaces. Nous y verrons comment l'emploi d'une catégorisation de l'Autre ennemi comme non-humain ou inhumain permet la justification (mais aussi la facilitation) ainsi que la mise en sens des pratiques violentes, et ce, en différenciant le sujet en position de bourreau du sujet en position de victime.

Dans une seconde partie, je m'intéresserai à décrire des tendances de définitions consensuelles de cette frontière selon les temps et ce, dans la perspective de souligner sa performativité comme justification des dominances. L'analyse de cette performativité du déni d'humanité s'inscrira donc dans une démarche sociohistorique en empruntant notamment des références à l'anthropologie. J'y présenterai certaines de ses adaptations en fonction de l'évolution des croyances et techniques ainsi que ses instrumentalisation en fonction des nécessités de maintien des ordres sociaux, eux aussi sujets à des évolutions.

La troisième et dernière partie de ce développement se situera dans le paradigme humanitaire contemporain et portera un regard sociopolitique. Je m'intéresserai ici à certaines des nouvelles performativités du déni d'humanité comme instrument des pouvoirs, expression de *soft* dominances, et comme contre-pouvoirs, outil de mise en visibilité de situation de péril humain ou humanitaire.

La rhétorique de l'incomparable : violences et protections des Moi

Le déni d'humanité est utilisé dans certaines situations de violence dans lesquelles il va faire partie de l'argumentaire discriminant. Un argumentaire discriminant est un appareillage représentationnel de la discrimination, il va regrouper un ensemble de stéréotypes et de croyances concernant la population discriminée et le conflit lui-même. Le recours au déni d'humanité par l'emploi de la contradictoire ou d'un contraire permet de distancer le sensible d'un Moi bourreau ou d'un Moi victime selon des mécanismes comparables. Le déni d'humanité est alors un refus de représentation de l'ennemi comme Autre comparable au Moi du sujet. Situer l'être ennemi en-deçà du seuil d'humanité permet une justification des violences administrées ou subies et est par-là un mécanisme de protection du Moi. Outre cette protection, la non-reconnaissance de l'Autre ennemi comme part de l'humanité permet au sujet de conserver la consistance même de sa définition de l'ensemble "humanité".

Ce premier acte entreprend de lire l'utilisation du déni d'humanité sous un angle psychosociologique, il permettra d'en saisir la performativité représentative dans des rapports intergroupes ou interindividuels. Cette lecture est par-là transversale puisque transposable à différents contextes.

L'impossible empathie comme arme du bourreau

Le renforcement de l'identité sociale groupale et le conflit forment un système de causalité circulaire : le conflit renforce la référence au groupe et la frontière entre l'endogroupe et l'exogroupe ; à l'inverse une augmentation des références à l'endogroupe et le durcissement de ses délimitations peuvent être vecteurs de conflit. Les théories de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986) et de la dominance sociale de Sidanius et Pratto (1999) permettent de saisir certains aspects de cette protection du Moi (Autin, 2004 ; Dambrun, 2004). Ces deux théories psychosociologiques permettent de saisir que le déni d'humanité va être performatif en ce qu'il est une expression d'une dévalorisation de l'exogroupe et du même coup d'une valorisation de l'endogroupe. Les violences administrées servant alors cet endogroupe valorisé, elles sont justifiées et le Moi bourreau protégé.

Une autre théorie permet de saisir un aspect supplémentaire de la performativité du déni d'humanité comme instrument de protection du Moi agresseur. La théorie de la justification du système de Jost et Banaji (1994) met en avant que les mises en sens qui vont permettre de conserver la cohérence du système de croyances, de représentations vont être privilégiées. Elle est par-là un instrument de lecture des dénis de réalités en général.

C'est l'exemple de la place de la religion dans le conflit opposant certains bouddhistes ainsi que l'armée birmane aux musulmans de l'Arakan. Le déni d'humanité y est un élément central de justification de la violence et fait partie intégrante de l'argumentaire de discrimination. Dans ce conflit, les populations musulmanes de l'Arakan et particulièrement les Rohingyas sont déshumanisés dans les discours discriminants [1]. À titre d'exemple, et bien que la rhétorique de déshumanisation soit employée également seule ou en rapport avec d'autres arguments discriminants, une bannière arborant le message : « *Opposer à l'Islam, la foi des animaux. Les musulmans procréent comme des lapins.* » (C4ADS, 2015) est portée par des moines bouddhistes à l'occasion d'une manifestation antimusulmans. Cet argument discriminant fait référence à la crainte de renversement démographique très présente dans ce contexte. Mais le renvoi à une animalité est lisible par le système de croyance bouddhiste comme justification des violences.

Dans le Petit Véhicule, le principe de compassion rend impossible le meurtre, la notion de meurtre compassionnel qui existe dans le Grand Véhicule n'est donc normalement pas utilisée comme justification en Birmanie, le Sangha [2] birman se référant davantage au premier (Faure, 2008). Ainsi le détour opéré par la déshumanisation de l'Autre (qui se combine à l'argument de la défense de la religion bouddhiste) rend le meurtre et les violences possibles et quasiment moraux. D'autre part, la croyance en le karma permet également de justifier les violences dans ce système de croyance. Ce principe, signifiant « *action* » en sanskrit kri, est un concept de justification du système en ce qu'il pose comme naturel l'ordre social. Il est donc transversal dans la compréhension de la discrimination, il justifie la hiérarchisation sociale et le "sort" des autres ou de soi-même. Les chaînes de vies, comme entendues dans cette croyance, passent notamment par des animalités. La catégorisation d'un groupe comme non-humain renvoie donc également à ces hiérarchisations des vies et des êtres. Dans ce système de croyance, la déshumanisation est particulièrement congruente comme justification des violences du conflit.

Dans un autre contexte qu'est celui du nazisme [3], la déshumanisation est un processus (notamment dans les camps), c'est aussi une rhétorique destinée à faire consensus : la rhétorique de la déshumanisation ou de l'animalisation est généralement et systématiquement employée ; la vie de l'Autre ne valant pas une vie humaine, son extermination n'est donc pas problématique, amorale. Le Moi bourreau n'est pas dévalorisé et ce d'autant plus que, dans ces situations de conflit, l'Autre représente une menace ou une race "erreur" ; son extermination sert alors un but, un bien commun à l'endogroupe du Moi bourreau. L'instrumentalisation du déni d'humanité dans les discours discriminants conduit dans ce sens à la dévalorisation même du meurtre ou des exactions. De plus, la frontière infranchissable mise en place par cette rhétorique ou ce processus rend la souffrance de l'Autre inaudible et annihile, en théorie, l'empathie. C'est ainsi que le déni d'humanité n'est pas une simple arme de dévalorisation mais un instrument de protection du Moi, un mécanisme de défense. Le déni de la souffrance de l'Autre va permettre de distancer le sensible et de protéger le Moi agresseur.

Mais c'est également par intellectualisation d'un différentiel de condition, de valence de vies, qu'opère cette protection du Moi. La justification est ainsi tangible et explicitable, compréhensible par l'endogroupe parce que consensuelle et partagée. Le fait de porter le déni d'humanité de l'Autre au degré de l'intellectualisation partagée par les pairs permet à la fois au Moi bourreau de simplifier sa négation du sensible mais en devient presque une injonction, une obligation de négation du sensible, de cet Autre ennemi.

S'inscrivant dans des contextes et systèmes de croyances différents, le recours au déni d'humanité comme instrument de justification des violences, et donc par-là de protection du Moi agresseur, a été et demeure emprunté dans les situations de conflit. Mais cet outil de distanciation du sensible est, comme nous allons le voir, également instrumentalisé dans la mise en sens de violences subies par des Moi victimes ou témoins.

Conservations et mises en sens, penser et panser les blessures

La mise en sens de la violence subie renvoie à un mécanisme de défense du Moi qui permet de penser mais aussi de panser la violence. Cette protection du Moi victime opère selon des mécanismes similaires à ceux de la protection du Moi bourreau et nous pouvons la lire à travers les mêmes théories psychosociologiques.

On y retrouve la nécessité de cohérence du système de représentations mais dans laquelle le déni d'humanité va être instrumentalisé de façon à conserver la congruence du concept d'humanité en retirant l'auteur des violences de son champ. Ainsi, si l'auteur des violences subies n'appartient pas à l'humanité, le Moi victime peut conserver sa représentation de l'humanité comme morale et raisonnable, de même que sa propre appartenance à elle.

Ce déni de représentation de l'Autre comme semblable au Moi de la victime va également performer par

intellectualisation. Le Moi bourreau justifie les violences qu'il administre par le refus de représentation de l'Autre comme humain tandis que le Moi victime "comprend" les violences qu'il subit en déniait l'humanité de son agresseur. Ainsi il met en sens la violence subie, non pas tant en considérant que l'Autre le déshumanise, mais en considérant l'Autre comme inhumain.

C'est ce que donne à voir la qualification d'un Autre ou d'un acte comme "monstrueux" qui, opérant par un contraire, dénie son appartenance à la norme humaine, morale. Historiquement, le "monstrueux" est un adjectif qualifiant un écart à la norme, que ce soit dans un sens péjoratif ou mélioratif. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'étymologie latine du terme *monstrare* soit "montrer", la monstruosité étant alors visiblement autre que normale. Après une période de scientification de la notion comme expression d'un corps ayant des malformations, l'utilisation doxatique contemporaine du terme fait le plus souvent écho à un écart négatif à la norme sociale et donc à une utilisation péjorative. Ainsi le "monstre" existe en-deçà du seuil de l'humanité ; il n'est pas part de celle-ci ; il est terrifiant, dangereux, et ses comportements déviants, dans notre cas violents, sont inhumains. La catégorisation de l'Autre comme "monstre" et la qualification de ses comportements comme "monstrueux" forment une causalité circulaire.

Il demeure également qu'en situation de conflit, le Moi victime qui va dénier l'humanité de son bourreau afin de rendre intelligible la violence subie peut devenir un Moi bourreau en réponse ou être lui-même un Moi bourreau dans un contexte inverse. Dans cette dynamique circulaire de déshumanisation, des distinctions de protections des Moi en fonction de l'administration ou du subissement des violences demeurent. En effet, les mises en sens restent différenciées par la question de la légitimité de la violence. Dans une situation de conflit où les rôles ne seraient pas si distincts, le Moi en situation de bourreau justifie sa violence au-delà de la catégorisation de l'Autre comme non-humain, cette catégorisation étant bien un instrument, une conséquence du conflit et non pas la cause. La cause de sa violence lui semble légitime tandis que la cause de la violence qu'il subit en retour lui semble illégitime.

Le refoulement de l'Autre en dessous de la frontière de l'humanité est aussi un instrument d'intelligibilisation des violences par des Moi témoins. Dans le paradigme humanitaire contemporain et étant donné les circulations actuelles de l'information, les Moi témoins sont nombreux et potentiellement empathiques des Moi victimes selon les contextes. Cette empathie conduit à l'emprunt d'argumentaires similaires et à un besoin de protection du Moi, de mise en sens de la violence dans une certaine mesure ressentie parce que partagée. Le déni d'humanité de l'agresseur est alors également pour le Moi témoin une façon de conserver une définition consistante de ce qu'est l'humanité.

Le déni d'humanité en situation de conflit est donc un outil, une pièce de l'argumentaire discriminant qui permet d'intellectualiser des violences administrées ou subies, de les extérioriser d'un sensible, empathique ou blessé.

L'instrumentalisation du déni d'humanité comme protection des Moi en situation de conflit témoigne de sa performativité excluante. La mise en frontière infranchissable opérée par une qualification de l'Autre comme en-dessous de ce seuil est par-là une réalité dans une perspective constructiviste [4]. Dans cette même perspective, la réalité "construite objective" est sujette aux changements, c'est ce que nous allons maintenant voir par la convocation de certaines tendances de définitions du déni d'humanité et par-là des instrumentalisations de celles-ci par les acteurs en position de dominance sociale.

L'expression des dominances : un seuil justificatif

Si aujourd'hui, dans notre monde scientifié, les sciences dures et humaines attestent l'idée selon laquelle le corps humain induit une humanité, il peut être intéressant de remonter la chaîne chronologique autour d'un tel "consensus". Différents épisodes au cours de l'Histoire, dont les événements traumatiques ont pu être hautement partagés, nous rappellent avec évidence que des conceptions de déni d'humanité ont fait alors l'objet de consensus, qu'elles étaient des normes, au moins pour certains groupes socio-politiques en position hégémonique. L'humanité n'était alors pas une caractéristique donnée d'office à l'être possédant un corps humain mais le fruit d'une construction sociale dont les hiérarchisations étaient définies par les acteurs en position de dominance.

Les différentes sous-parties qui suivent sont perméables entre elles et leur contenu n'est bien sûr pas exhaustif mais visent à décrire des tendances de définition, en fonction des âges et de l'évolution des techniques.

'Vrais hommes', philosophie et Étrangetés

Comme j'ai pu le décrire précédemment concernant la performativité du déni d'humanité comme protection des Moi en situation de conflit, les hiérarchisations d'humanité s'inscrivent dans des rapports intergroupes. C'est ainsi que dans les périodes précédant les évolutionnismes, l'humanité est une caractéristique attribuée *de facto* à l'endogroupe et qui peut par-là être niée à des exogroupes. C'est ce que nous rappellent les endonymes, noms d'autodésignation des populations, qui permettent de saisir que la référence à l'humanité est avant tout ethnocentrique. En effet, du Grand Nord avec l'endonyme *Inuit* aux peuples de Mélanésie avec l'endonyme *Kaneka*, les populations s'auto-désignent "vrais hommes" ou "hommes libres". Ces appellations renvoient à des frontières intergroupes mais sont également l'expression d'une valorisation de l'endogroupe comme seul détenteur d'une inaltérable humanité. Cette pratique anthropologique est sous-tendue par le mécanisme décrit dans la théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner (1986) et dans la théorie de la dominance sociale de Sidanius et Pratto (1999), comme j'ai pu le mentionner dans la partie précédente concernant des contextes conflictuels (Autin, 2004 ; Dambrun, 2004). Dans cette conception, l'humanité est un droit, une distinction, reconnue d'emblée aux individus qui me sont semblables, qui sont éminemment comparables à Moi, anthropologiquement parlant, parce que faisant partie de mon groupe social.

Dans les périodes précédant une pré-scientification de l'humain biologique, la dénomination "barbare" est employée, notamment par les Romains, pour désigner un ensemble de peuples différents, étrangers et considérés généralement comme moins civilisés. Cet écart à la norme ethnocentrée se retrouve avec une autre gradation pour les étrangetés plus lointaines, que les Romains appelaient "monstres" (Lecouteux, 1999).

Mais autrement que dans un rapport inter-peuples, les hiérarchisations d'humanité et leur extrême négatif, le seuil de non-humanité ou d'inhumanité, se retrouvent également en interne des sociétés. Rémi Brague dans son écrit intitulé « *Déni d'humanité* » (1990) nous en donne des exemples. Ils concernent plus spécifiquement certains écrits de philosophes antiques et médiévaux allant d'Aristote à Maître Eckhart et mettent en exergue un schème similaire bien que différent. En effet, les philosophes se placent, dans les textes cités, comme au sommet d'une hiérarchisation qu'ils établissent concernant les vies humaines et qui prend comme mètre la raison, la morale ou les croyances religieuses des individus ou groupes d'individus ainsi hiérarchisés. Le philosophe qui produit alors cette hiérarchisation se place en référence du paroxysme de l'humanité et définit un seuil en dessous duquel, par la contradictoire ou par un contraire, l'être au corps humain n'est pas humain. Si les philosophes jouissent à ces époques d'un statut privilégié dont leur érudition est à la fois cause et conséquence, nous retrouvons les mécanismes décrits dans les théories psychosociologiques citées précédemment mais qui placent le curseur non plus tant sur un collectif, sur des différences intergroupes, que sur des différences interindividuelles qui ajoutent des strates, des niveaux d'humanité et définissent autrement, et différemment selon les écrivains, un seuil, une bascule vers la non-humanité. On retrouve toujours des tentatives d'objectivation des qualifications de non-humain ou des renvois à l'animalité. Boèce, par exemple, écrit au VI^e siècle : « *il arrive donc que celui qui, pour avoir abandonné la vertu (probitas), a cessé d'être homme, comme il ne pouvait pas passer à la condition divine, a été changé en bête sauvage (bellua)* » (cité par Brague, 1990 : 223). Il énumère ensuite huit animaux ressemblant à des hommes ayant un certain vice. Sa thèse semble reposer, pour Rémi Brague, sur les *Physiognomonica*, texte longtemps attribué à Aristote, et qui propose que la ressemblance physiognomique d'un homme à un certain animal révèle chez lui la présence de tendances attribuées à cet animal (*ibid*).

Le seuil du déni d'humanité est proposé et appuyé par des argumentaires produits par les acteurs en haut de l'échelle sociale. On a donc bien une juxtaposition des échelles sociales et de celle du statut d'humain qui se mesure au travers des caractéristiques socialement et normativement valorisées et reconnues par-là comme "éminemment humaines".

Les discriminations sociales de ces époques sont qualifiées de proto-racisme (Isaac, 2004) et les démonstrations de leur pertinence qui ont valeur de justification des ethnocentrismes et des dominances emploient des argumentaires divers allant des croyances à des explications environnementalistes. Les discriminations des différentes humanités reposent alors sur des caractéristiques relevant de l'acquis plutôt que de l'inné.

Les progrès des techniques et des sciences vont amener à une évolution mutuelle des formes de classification et des justifications de celles-ci, l'évolutionnisme social et le racialisme biologique devenant les paradigmes d'objectivation' des ordres établis et de justification de l'hégémonie occidentale. Ces tentatives d'objectivation font consensus pour les occidentaux par la protection de leurs croyances et intérêts et justifient par-là des

conceptions et comportements déniaient l'humanité d'autres populations.

Mesures et catégories : des pré-sciences au service des hégémonies

L'évolution des paradigmes mène à de premières tentatives d'objectivation scientifique des hiérarchisations d'humanité. Cette pré-scientification justifie alors des dénis d'humanité par les théories des évolutionnismes biologique et social. Encore une fois, c'est bien la valorisation de l'endogroupe dominant et producteur des hiérarchisations qui prévaut. La biologisation et l'évolutionnisme anthropologique vont mener à une redéfinition de la justification des gradations des humanités mais les schèmes de dominances intergroupes demeurent à la base de ces besoins justificatifs.

La biologisation raciale, la gradation d'humanités sur une base scientifique, peut trouver une de ses premières occurrences au XVe siècle avec la *limpieza de sangre* dans la péninsule ibérique, un certificat de pureté du sang nécessaire à l'accession à certaines professions ou distinctions. Elle était destinée à discriminer les Juifs et Maures convertis, les pénitenciers de l'Inquisition ainsi que les cagots [5] (Pérez, 2011). Si cet exemple ne se situe pas dans les époques dans lesquelles le paradigme racaliste est usité, la référence à la pureté du sang et le caractère inné de l'argument discriminant sont des critères d'une première expression de la pensée racaliste.

Arendt (1984) date l'avènement de la "pensée raciale" à l'ère impérialiste débutant au XIXe siècle. En effet, c'est concomitamment à la colonisation que l'idée de race appliquée comme catégorisation de chaque être au corps humain va largement se diffuser, la colonisation de cette époque en étant un vecteur. À cette même période, l'humanisme et la théorie du droit naturel pourraient logiquement s'opposer aux pratiques coloniales et au racalisme les sous-tendant. C'est bien néanmoins par cette "objectivation" des différences de condition que le déni du statut d'humain et donc par-là l'inaccessibilité aux droits fondamentaux s'appliquent. L'Autre insoluble à Moi est donc catégorisable, essentialisé. L'imperméabilité de la frontière entre cet Autre et Moi est "objectivée", elle est intelligible et donc la différence de mes relations avec lui – et j'entends par-là la violence de ces relations – est justifiée. Les hiérarchisations sociales des humanités ainsi discriminées sont de l'ordre de l'inné, du "par Nature", mais vont se superposer à des croyances ou caractéristiques culturelles. La biologisation prend appui sur des caractéristiques physiques visibles ou non et l'essentialisme qui en découle opère par totalisation en englobant toute une série de traits caractéristiques et indistinguables, dont des données culturelles.

Ces taxinomies existent également par l'évolutionnisme social et vont d'ailleurs converger dans une certaine mesure. L'évolutionnisme anthropologique part du postulat que le développement est linéaire et que son produit final est le modèle des sociétés occidentales. C'est ainsi que Morgan (1877) discriminera les sauvages, les barbares et les civilisés par ordre croissant de développement (Thorpe, 1979) ou que Tylor (1871), se référant davantage au développement selon les croyances, distinguera les animistes des polythéistes, les populations monothéistes étant, bien entendu, les plus développées (Di Brizio, 2017).

Dans cette conception orientaliste, le sauvage est plus non-humain qu'humain, plus animal même. En effet, l'évolutionnisme amène les détenteurs de savoir de ces époques à considérer cet Autre si différent et tellement "moins civilisé" comme un être plus proche de l'animal que, comme eux, de l'humain. Ce genre de conceptions consensuelles dans la norme de l'époque conduit notamment aux tristement célèbres zoos humains. Le déni d'humanité est alors normalisé, les intérêts des dominants protégés, explicités et les moyens et manières de contenir ces Autres au-dessous du seuil de l'humanité justifiés.

La norme raciale va perdurer jusqu'à ses expressions plus contemporaines. Les apartheid en sont des exemples prégnants ; les frontières intergroupes basées sur les concepts raciaux resteront institutionnalisées aux États-Unis jusqu'en 1964, en Afrique du Sud jusqu'en 1991. Mais un événement traumatique qui se situe au sein des populations dominantes va amener à une révision de ces situations, va enclencher un levier et porter un éveil de conscience sur l'humanité commune, le régime nazi et la Shoah.

De l'impensable au « plus jamais ça »

La Seconde Guerre Mondiale va être à la source de l'émergence, progressive, d'une reconnaissance d'une humanité commune à un niveau international et du paradigme humanitaire contemporain.

L'antisémitisme est bien l'expression de la discrimination d'une "race juive" qui se différencie par-là de l'antijudaïsme qui prévalait à d'autres époques. Le déni d'humanité se base alors toujours sur l'expression de la

pensée raciale mais l'industrialisation de ce déni par le régime nazi, la mondialisation du conflit et donc la visibilité de son inhumanité au niveau international mèneront à une révision paradigmatique.

Sous le IIIe Reich, le déni d'humanité demeure rhétorique et outil de protection du Moi mais il y est également processus [6]. Par exemple, l'homogénéisation de la masse humaine que l'on retrouve au sein de l'armée allemande même, les défilés hitlériens en étant une illustration bien connue, va être mise en œuvre et mise en scène pour les prisonniers du Reich, établissant un processus de mise en dénuement de l'humain. Cette déshumanisation est particulièrement bien décrite dans le récit authentique que nous en fait Primo Levi dans son ouvrage, *Si c'est un homme* (1987). J'en reprends ici des extraits à des fins d'illustration.

Après la désappropriation matérielle, l'immatriculation des prisonniers et la tonte de leurs cheveux sont l'expression de cette homogénéisation et d'une déshumanisation du corps, d'un enlèvement des identités individuelles : « [...] *notre image est devant nous, reflétée par cent visages livides, cent pantins misérables et sordides. Nous voici transformés en ces mêmes fantômes entrevus hier au soir.* » (Levi, 1987 : 33). L'homogénéisation de cette masse en voie d'inhumanisation opère donc par une véritable transformation physique. Dans le contexte des camps de travail, le processus va se poursuivre par l'industrialisation du corps et l'aliénation de l'esprit autour de cette activité qui fera l'objet de toutes les préoccupations par sa présence totalitaire : « [...] *le Lager est une monstrueuse machine à fabriquer des bêtes [...].* » (*ibid.* : 57). L'entreprise nazie passe dans ces cas par une double extermination, une première de l'humanité du corps puis une seconde du corps lui-même : « [...] *de la détermination avec laquelle des hommes entreprirent de nous anéantir, de nous détruire en tant qu'hommes avant de nous faire mourir lentement.* » (*ibid.* : 74). Ce processus de déshumanisation part du postulat de déni d'humanité mais va ensuite le mettre en scène.

À la chute du régime nazi et à la découverte des camps de concentration et d'extermination, la réalité de cette industrie de déshumanisation devient une vérité partagée, alors qu'elle était jusqu'ici en majorité inaudible, pensée mensonges ou extrapolations. Les procès de Nuremberg vont alors mettre en place une juridiction inédite : le crime contre l'humanité. L'humanité devient explicitement un commun auquel s'attachent des droits reçus de fait. Depuis lors, le déni d'humanité devient au-delà de sa performativité sociale et psychologique, un seuil alerte selon l'adage du « *plus jamais ça* », un levier de mise en action.

Bien que la notion de crime contre l'humanité permette de penser le déni d'humanité, elle ne semble pas recouvrir tout son champ. En effet, le texte élaboré par et pour les procès de Nuremberg (20 novembre 1945 – 1er octobre 1946) établit une liste de crimes reconnus comme étant "contre l'humanité" lorsqu'ils sont commis à l'encontre de groupes d'individus ciblés en fonction de leur race, religion mais ne s'applique donc qu'à des contextes particuliers de déni d'humanité. Le 10 décembre 1948, la Déclaration universelle des droits de l'Homme est adoptée par les Nations Unies. Si ce texte a plus valeur de recommandations aux États signataires que de véritable juridiction, il implique cependant par son objet un certain consensus autour d'une commune humanité. Ce pas peut être considéré comme la véritable entrée dans le paradigme humanitaire contemporain. L'humanité est donc une réalité construite socialement et dans l'interaction, elle a été par-là sujette à des évolutions de définitions faisant l'objet de consensus changeants au fil des temps et de l'évolution des techniques. Le curseur du seuil de déni d'humanité a lui aussi changé en fonction de ces temps et de ses instrumentalisation pour justifier des différences de conditions et des hégémonies.

Réalités humanitaires et réelles humanités

Si, en tant que telle, la notion de déni d'humanité n'a pas de valeur juridique, elle impose, à partir de son emploi pour décrire une situation, sa mise en visibilité et d'éventuelles actions politiques, et ce à différents niveaux institutionnels. Employée dans divers contextes et modulée à travers des expressions connexes, elle devient une injonction d'action.

Dans l'ère humanitaire, la définition objectivée de l'humain est biologique : tout être au corps humain est humain. Cette dimension biologique et physiologique se retrouve dans les actions humanitaires elles-mêmes où l'être humain devient un corps à sauver. Les actions humanitaires entreprises par des institutions étatiques ou non-étatiques demeurent cependant une expression des dominances des "Nords" sur les "Suds" [7].

Frontières et murs : les limites de l'État

Dans le paradigme humanitaire contemporain, le déni d'humanité est devenu une frontière à ne plus dépasser.

Mais ce sont bien autour des frontières, entendues dans leurs dimensions politiques et physiques, que sont polarisées des différences persistantes de conditions humaines. En effet, les frontières entre des “Nords”, “États de droits” et acteurs des droits humains, et des “Suds” moins développés et aux problématiques diverses (catastrophes naturelles, “déficiences politiques”, conflits intergroupes, etc.) restent saillantes. Elles le demeurent d’autant plus que les “Nords”, anciens colonisateurs et faiseurs de frontières, se présentent aujourd’hui comme sauveurs doués d’humanité et habilités à venir en aide aux millions de corps à sauver dont les “Suds” sont emplis. Cette forme de *soft* dominance perpétue une inégalité des “Nords” face aux “Suds”.

Dans les sociétés occidentales, démocratiques et “gardiennes de la paix internationale”, le citoyen-consommateur devient le témoin des catastrophes humanitaires à l’échelle mondiale. Les organisations non gouvernementales (ONG) humanitaires permettent alors à ces témoins du “Nord” de se départir d’une forme de culpabilité en achetant des marchandises morales, c’est-à-dire, dans la majorité des cas, de faire des dons à ces « *entreprises de moralité* [8] » (Brauman *in* Hours, 2000). Sans remettre en question le rôle important, si ce n’est essentiel, des ONG humanitaires, sur lequel je reviendrai plus loin, il semble intéressant de replacer leurs actions dans un paradigme plus global de moralisation.

Cette moralisation du politique se retrouve au sein des institutions internationales. En position de législateur ou d’arbitre par leur participation aux assemblées des Nations-Unies, les dirigeants des pays se disant défenseurs des droits humains vont ainsi pouvoir statuer sur des politiques d’autres pays membres (se prévalant, selon les juridictions, de « *responsabilité de protéger* », d’« *intervention d’humanité* » ou par le biais de la Commission des droits de l’Homme). Par ailleurs, les crimes internationaux (dont les crimes contre l’humanité) sont sous la juridiction de la Cour Pénale Internationale. Créée en 2002 lors de la Conférence de Rome, elle a un pouvoir juridique sur les États parties. Cependant, le retrait est possible ; c’est ce que le Président Duterte (Philippines) a choisi de faire suite à de vives critiques de sa politique sanglante anti-drogue. Suite à l’“ingérence” [9] concernant la question des droits humains aux Philippines, il a demandé son retrait du Statut (retrait qui sera effectif un an après sa prise en compte par l’ONU, soit le 17 mars 2019). Ainsi, malgré le développement de différents organes et juridictions permettant d’“encadrer” le respect des droits humains au niveau international, il demeure aujourd’hui que le sort des populations citoyennes reste du ressort de l’État. Qu’en est-il alors des populations apatrides ou en situation migratoire ?

La moralisation du politique, que je viens de mentionner dans le contexte international, se retrouve également au niveau national. Ces normes de “bonne gouvernance” font partie intégrante d’un nouvel appareillage politique. C’est cependant derrière cet affichage et ces implications gendarmiques que les pays occidentaux mettent en place des gestions des migrations actuelles que nous savons parfois sur, si ce n’est en-deçà de, la frontière de l’humanité. En effet, il semble que la hiérarchisation d’humanités y devienne plus complexifiée. La priorité du souci humain est concédée aux citoyens, aux parties de la nation. Les argumentaires du non-accueil sont alors axés sur cette priorité et s’appuient sur un nationalisme instrumentalisant la peur de cet Autre à l’identité culturelle considérée comme certainement insoluble. La montée des partis de droite dure et d’extrême droite dans les pays occidentaux ces dernières années en porte témoignage. C’est plus largement la montée des populismes qui, exaltant des symboles d’appartenances, produisent les contours de communautés populaires par un rejet des élites articulé à la définition d’un Autre indésirable.

Dans cette hiérarchisation prévalent également les intérêts économiques. En effet, l’intérêt économique national, en théorie relié aux intérêts des citoyens, va devenir un échelon de cette gradation à part entière et se situer au-dessus des êtres au corps humain demandant asile. L’appel à une « *politique réaliste* » concernant les incapacités d’accueil est intéressante en ce qu’elle semble oublier la réalité d’humanité de ces êtres au corps humain laissés derrière les murs.

Cependant, sur un moyen et long terme, et comme j’ai pu l’évoquer précédemment, les évolutions sociales et politiques semblent tout de même aller dans un sens mélioratif. C’est notamment ce que nous donne à voir une nouvelle performativité du déni d’humanité comme expression-alerte instrumentalisée par des acteurs non-gouvernementaux et/ou individuels.

Vers une humanité globale et gardienne de la frontière ?

Le déni d’humanité devient un outil de mise en visibilité de situation de péril humain ou humanitaire dont toute une diversité d’acteurs peut se saisir.

Cette mise en visibilité est souvent d’abord horizontale, elle impulse la création de témoins par sa rhétorique de l’inacceptable. Le saisissement de l’opinion publique est une sorte de relais parce qu’il va devenir une mise

en visibilité verticale sous forme d'injonctions d'action formulées plus ou moins explicitement aux acteurs gouvernementaux et intergouvernementaux. Les dénis d'humanités deviennent alors inévitablement visibles.

Cette "création de témoins" émane souvent d'acteurs eux-mêmes témoins et qui, en relayant l'information, attestent d'une certaine empathie, d'une certaine compassion à l'égard des victimes de déni d'humanité [10]. Les premières expressions à l'origine de ces mises en visibilité sont discriminables en fonction du degré d'expertise de leur émetteur. La tendance générale étant que plus le degré d'expertise de l'émetteur est élevé, plus son recours à l'expression d'un "déni d'humanité" ou à des expressions connexes sera légitimé, authentifié et donc conduira à une formulation d'injonctions d'action plus directe.

En l'absence de définitions exhaustives des situations de déni d'humanité, la qualification de celles-ci peut reposer sur des critères emprunts de subjectivité. Ainsi le degré d'expertise est, dans ce cas, particulièrement corrélé à la connaissance effective du terrain. Par-là, les ONG humanitaires, ces « *entreprises de moralité* » (Brauman *in* Hours, *op. cit.*), sont des acteurs éminemment experts du fait de leurs présences et actions sur les terrains concernés. Leur statut leur permet également une audibilité singulière et la formulation d'injonctions d'action plus directe. Ces organisations peuvent être représentées en tant que telles ou de façon plus personnifiée par l'expression de certains de leurs professionnels. C'est l'exemple de la tribune publiée sur France Info par des médecins de guerre occupant des postes de responsables à l'Union des organisations de secours et de soins médicaux (UOSSM) (président, porte-parole et responsable formation) au sujet de la situation humanitaire syrienne consécutive à des attaques chimiques en avril 2018, qualifiant ainsi : « *Refuser de voir l'évidence est un déni d'humanité* » (Pitti, Alissa, Chaker, 2018). Appelant à la mise en place d'un couloir humanitaire, les responsables de l'UOSSM signataires exposent le parcours de mise en évidence de la situation : « *Je n'ai pas arrêté, avec mes collègues, d'envoyer des preuves au gouvernement. Je l'ai submergé de vidéos et de photos* » (*ibid.*). Ainsi la tribune devient-elle un espace de recherche de témoins, de mise en visibilité (horizontale et verticale) : « *Ce que nous demandons à tous les belligérants, à la France, à l'Europe, à la communauté internationale à tous les peuples au-dessus de leur gouvernement c'est de faire entendre la voix de la paix, [...]* » (*ibid.*).

Les professionnels issus de ces organisations peuvent également prendre la parole indépendamment en tant que témoins experts et dont le degré d'expertise est dépendant à la fois de leur fonction dans l'organisation et du type de discours formulé. L'indépendance de cette prise de parole peut cependant lui donner un ton plus subjectif. Les expressions de professionnels du social issus d'autres types d'institutions peuvent également avoir une valeur de légitimité élevée du fait de leur rapport immédiat au terrain. C'est le cas de l'injonction, également exposée par voie médiatique (*L'Obs*), concernant les politiques d'accueil en France et formulée par Flor Tercero, présidente de l'association des Avocats pour la défense des droits des étrangers (ADDE), en janvier 2018 : « *Nous devons accueillir les migrants. Il en va de notre humanité* » [11]. L'avocate emprunte une stratégie de mise en visibilité particulière en mobilisant son champ d'expertise par la dénonciation des pratiques en référence aux juridictions : « *À Calais, la commune et l'État refusent d'exécuter les décisions minimales de la justice administrative* » ; « *[...] piétinant la Convention de Genève sur le droit d'asile* » ; « *À Vintimille, on enferme illégalement* ». Ou encore, sur l'enfermement des enfants : « *de façon furtive pour éviter une nouvelle condamnation de la France par la Cour européenne des droits de l'homme* » (Tercero, 2018).

Un autre type d'acteurs qu'il me semble à propos de convoquer ici est l'ensemble des journalistes, photographes, cameramen qui forment éminemment un groupe relais des informations, par leur place dans l'échelon médiatique de ces mises en visibilité, mais qui peuvent également être à l'origine d'une première qualification d'une situation comme déniait l'humanité. Des acteurs particuliers, qui jouissent d'une visibilité antérieure, utilisent également la performance de l'expression du seuil de déni d'humanité. Leur degré d'expertise se définit en fonction de leur légitimité de connaissance de la situation ou des enjeux mais aussi de la nature de leur intervention, du type de discours émis. C'est l'exemple de la dénonciation portée par Le Clézio (2018) dans le numéro de *L'Obs* titré « *Migrants, bienvenue au pays des droits de l'Homme...* » et qui qualifie le tri des migrants de déni d'humanité. Mais les voix d'acteurs individuels, témoins ou parties du contexte, qui ne portent finalement que leur subjectivité et leur propre appartenance à l'humanité deviennent aussi audibles, quand bien même elles nécessitent plus d'échos pour devenir visibles.

Le médiatique est donc un échelon relais qui a une fonction vectorielle particulièrement intéressante. En effet, plus le déni d'humanité ainsi formulé devient visible plus il performe comme levier d'alerte et comme injonction d'action. Ainsi, la focalisation médiatique sur une situation permet de catalyser le processus de mise en visibilité et d'audibilité des acteurs dans le contexte et des témoins. D'autres instruments que les médias

traditionnels (presse, radio, télévision) prennent de plus en plus de place et deviennent de véritables plateformes de mise en exergue : les réseaux sociaux. Ils sont particulièrement utiles pour les mises en évidence des alertes lancées par des acteurs sans visibilité préalable. Ils deviennent les relais privilégiés de cette nouvelle humanité commune, plurielle et qui peut, grâce à ces caisses de résonance, devenir un ensemble acteur de sa propre protection en parallèle des évolutions juridiques dans les espaces nationaux et internationaux.

Conclusion

Dans cet article, j'ai présenté différentes performativités du déni d'humanité. Nous avons pu y voir son utilisation rhétorique mais surtout représentationnelle dans les situations de conflit. Cette utilisation permettant une distanciation du sensible, ou en étant son expression, est transversale en ce qu'elle est transposable à divers contextes et est au centre de cette mise en frontière.

Après l'exposé de différentes tendances de définitions de cette limite de non-reconnaissance en fonction des évolutions paradigmatiques et techniques et ce, dans sa performativité de justification et de maintien des hégémonies, cet article ouvre sur la perspective de la mise en témoignage déterritorialisée et du saisissement du déni d'humanité comme seuil d'alerte dans une ère humanitaire nouvellement mondialisée. La mise en témoignage de l'Autre proche ou lointain met en scène la désagrégation des sphères d'appartenances monolithiques et le dépassement de la frontière nationale comprise comme une limite juridico-politique des modalités de protection des droits fondamentaux.

Cette déterritorialisation semble évidemment janusienne. En créant d'une part des ensembles perméables d'intercompréhension, elle implique d'autre part et dans le même temps une perte de repères identitaires longtemps entendus comme garants d'une certaine domination *de facto* face aux humanités autres, d'ailleurs. Ainsi, le déni de réalité qu'est le déni d'humanité demeure-t-il un instrument et une pratique servant le maintien d'ordres sociaux et de dominations. Cependant, le fait que les acteurs se saisissent de sa performativité de seuil d'alerte, le rendant inévitablement visible, transcende son caractère infranchissable contribuant à faire de l'humanité une réalité indéniable.

« Il n'y a, au fond, de réel que l'humanité » (Comte, 1844).

Bibliographie

Agier Michel (2013), *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte.

Arendt Hannah (1984), *Les Origines du totalitarisme. Tome 2, L'Impérialisme*, Paris, Seuil.

Autin Frédérique (2004), *La théorie de l'identité sociale de Tajfel et Turner*, [En ligne]. <http://www.prejuges-stereotypes.net/espaceDocumentaire/autinIdentiteSociale.pdf> (consulté le 03 mars 2018).

Brague Rémi (1990), « Le déni d'humanité. Sur le jugement : "ces gens ne sont pas des hommes" dans quelques textes antiques et médiévaux », *Lignes*, 1990/4, n° 12, pp. 217-232.

C4ADS (2015), *Sticks and Stones, Hate Speech Narratives and Facilitators in Myanmar*, [En ligne]. <https://static1.squarespace.com/static/566ef8b4d8af107232d5358a/t/56b41f1ff8baf3b237782313/1454645026098/Sticks+and+Stones.pdf> (consulté le 05 février 2018).

Comte Auguste (1844), *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Carilian-Goeury et V. Dalmont.

Dambrun Michaël (2004), *La Théorie de la Dominance Sociale de Sidanius & Pratto*, [En ligne]. <http://www.prejuges-stereotypes.net/espaceDocumentaire/dambrunTDS.pdf> (consulté le 03 mars 2018).

Di Brizio Maria Beatrice Maria (2017), « Un anthropologue en chambre ? Vie et œuvre d'Edward Burnett Tylor », dans *Bérose - Encyclopédie en ligne sur l'histoire de l'anthropologie et des savoirs ethnographiques*, Paris, I I A C - L A H I C [En ligne] <http://www.berose.fr/?Un-anthropologue-en-chambre-Vie-et-oeuvre-d-Edward-Burnett-Tylor> (consulté le 10

juillet 2018).

Faure Bernard (2008), *Bouddhisme et violence*, Paris, Le Cavalier Bleu.

Hours Bernard (2000), *L'idéologie humanitaire ou le spectacle de l'altérité perdue*, Paris, L'Harmattan.

Isaac Benjamin (2004), *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, Princeton University Press.

Jost John T., Banaji Mahzarin R. (1994), « The role of stereotyping in system-justification and the production of false consciousness », *British Journal of Social Psychology*, 33, pp. 1-27.

Le Clézio Jean-Marie Gustave (2018), « Le Clézio :: le tri des migrants, "un déni d'humanité insupportable" », *Migrants, bienvenue au pays des droits de l'Homme...*, *L'Obs* (11/01/2018 - 17/01/2018).

Lecouteux Claude (1999), *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Levi Primo (1987), *Si c'est un homme*, Paris, Julliard.

Morgan Lewis Henry (1877), *Ancient Society, or Researches in the Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, London, Macmillan and Co.

Pérez Béatrice, Carrasco Raphaël, Molinié-Bertrand Annie (dir.) (2011), *La pureté de sang en Espagne : du lignage à la race*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Pitti Raphaël, Alissa Ziad, Chaker Anas (2018), « TRIBUNE. "Refuser de voir l'évidence est un déni d'humanité" : la colère des médecins de guerre face à l'immobilisme de la communauté internationale en Syrie », *France Info* [En ligne]
https://www.francetvinfo.fr/monde/revolte-en-syrie/attaque-chimique-en-syrie/tribune-refuser-de-voir-l-evidence-est-un-deni-d-humanite-la-colere-des-medecins-de-guerre-face-a-l-immobilisme-de-la-communaute-internationale-en-syrie_2702066.html (consulté le 21 février 2019).

Sidanius Jim, Pratto Felicia (1999), *Social dominance : An intergroup theory of social hierarchy and oppression*, New York, Cambridge University Press.

Tajfel Henri, Turner John Charles (1986 [1978]), « The social identity theory of intergroup behavior », dans *Psychology of intergroup relations*, Worchel Stephen et Austin William (dir.), Chicago, Nelson-Hall, pp. 7-24.

Tercero Flor (2018), « Nous devons accueillir les migrants. Il en va de notre humanité », *L'Obs* [En ligne].
<https://www.nouvelobs.com/monde/migrants/20180108.OBS0299/nous-devons-accueillir-les-migrants-il-en-va-d-e-notre-humanite.html> (consulté le 5 février 2019).

Thorpe William Homan (1979), *The Origins and Rise of Ethology*, New York, Praeger.

Tylor Edward Burnett (1871), *Primitive Culture, vol.1*, London, John Murray.

Uddin Nasir (2017, décembre), *A Tale of "Subhuman" : The Rohingyas in Myanmar and Bangladesh*. Communication présentée à l'Asian Institute de l'Université de Toronto. [Vidéo en ligne].
<https://hosting2.desire2learncapture.com/MUNK/1/Watch/1062.aspx> (consulté le 19 février 2019).

Watzlawik Paul (1996), *L'invention de la réalité*, Paris, Seuil.

Notes

[1] Nasir Uddin, anthropologue bangladaise, qualifie d'ailleurs les populations Rohingyas de "subhuman" (2017, décembre).

[2] La communauté monastique

[3] Le système de croyance racialisé est par-là congruent avec cette mise en frontière de l'Autre ; je reviendrai plus longuement sur cet exemple dans la suite de mon développement.

[4] Constructivisme psychologique (Watzlawik, 1996)

[5] Les cagots sont à cette époque des individus suspectés d'être des descendants de lépreux qui continueraient de porter la maladie.

[6] Je ne m'attacherai pas à refaire un historique complet du Ille Reich et d'autres éléments pourraient certainement être également importants pour parler du déni d'humanité dans le contexte du régime nazi qui semble bien tristement un passage à la fois obligé, pour une reconnaissance et résilience communes, mais aussi nécessaire de par son essentialité dans l'émergence d'une "ère humanitaire mondialisée".

[7] La catégorisation binaire "Nord - Sud" n'ayant pas de réalité pleine, je choisis l'emploi de ces catégories par le pluriel (les Nordes, les Suds) et dans le but de simplifier un propos qui serait complexifié par le recours à des dénominations plus précises.

[8] L'expression de Rony Brauman (verbale), ancien président de Médecins sans frontières, est reprise par Bernard Hours dans ses écrits.

[9] J'écris ici le terme d'ingérence entre guillemets car, s'il peut s'agir d'une forme d'ingérence, celle-ci était jusqu'alors consentie par la ratification du Statut par les Philippines.

[10] Comme j'ai pu en parler en première partie de cet article et ce plus spécifiquement sur l'instrumentalisation de la déshumanisation du bourreau comme distanciation du sensible.

[11] Cette citation a été réduite par la rédaction du magazine *l'Obs* et titre la publication. La formulation initiale de Flor Tercero est la suivante : « *Nous pouvons et nous avons le devoir de dégager les moyens pour accueillir les migrants conformément aux engagements internationaux de la France. Au-delà des conventions, de la loi, des traités, il en va de notre humanité.* » (Tercero, 2018).